

# Mezi transcendentální a transcendencí

## Normativita praktického rozumu jako motiv proměny fenomenologie

Karel Říha

Myšlenka fenomenologie je geniálně prostá: chceme-li dosáhnout nepodmíněnou platnost pravdy a hodnot, hledáme něco bezprostředně daného jako základ veškeré evidence: to vyžaduje zdržení se platnosti všech předpokladů. Základním předpokladem naivního vědomí je existence vnějšího prostoročasového světa. Když pozdržíme souhlas s tezí existence světa a tím se všemi tezemi v univerzální *epoché*, očistíme své vědomí, redukuje je na čisté vědomí, v němž obsah a způsob jeho danosti jsou totéž, takže v něm není místo pro pochybnost. To je první krok – redukce platnosti našich aktů na čisté vědomí – *fenomenologická redukce*. V ní vnější svět a jeho objekty nezanikají, ale jsou nahlíženy pouze jako jevy – *fenomény* vědomí. Ty nejsou v prostoru, plynou však v čase; vnitřní časovost vědomí je ovšem zdrojem dalších problémů, a tím i dalšího rozvoje fenomenologie. – V dalším kroku se fenomenologie soustřeďuje na tyto fenomény a metodou jejich *variae* v rámci určité apriorní kategorie a *ideae* jako vyzvednutí jejich invariantního jádra dochází k jejich *eidos* – podstatě; to je *eidetická redukce*. – Platnost tohoto vnitřního světa a v něm objevených podstat vyžaduje půdu nepodmíněné platnosti: tou je samodanost *transcendentální* (tj. z nahodilosti zkušenosti vyňaté) *subjektivity*; k ní docházíme další radikalizací redukce – *transcendentální redukci*.

### 1. METODA A PROBLEMATIKA FENOMENOLOGIE

#### 1.1 Charakteristika čistého vědomí

Jak je dán transcendentální subjekt? Jako subjekt v aktu je sám sebou daný, ale není dán nikdy adekvátně (v sobě uzavřené sebereflexi), i když se klade apodikticky (kdybychom se jej pokusili popřít, znovu bychom jej tímtež aktem kladli). Transcendentální subjekt je absolutní (*quod nulla re indiget ad existendum*), není podmíněný a závislý na ničem, a proto nelze vysvětlit, co je transcendentální subjekt, nebo lépe – abstraktně vyjádřeno – *transcendentální subjektivita*. Je světlo, jež září samo sobě, a proto je neviditelné, ale osvětluje každý objekt, jenž vstoupí do jeho záře. Husserl „musel předpokládat ‚transcendentální subjektivitu‘, jejíž statut nebyl nikdy bezrozporně podán.“<sup>1</sup> Prý „si nikdy nepoložil otázku, **co to je** vědomí.“<sup>2</sup> Ale mohl si tuto otázku vůbec položit? Žádná teorie neobjasňuje to, co je jejím vlastním základem.

<sup>1</sup> I. BLECHA, *Husserl*, Olomouc: Votobia, 1996, s. 143.

<sup>2</sup> J. DERRIDA, *Texty k dekonstrukci: Práce z let 1967–1972*, přel. M. Petříček jr., Bratislava: Archa, 1993, s. 59.

Descartes svým *cogito/sum* narazil na *cogito cogitans*, subjekt v aktu, transcendentální sféru, ale ihned ztratil tento svůj objev tím, že transcendentalitu hypostazoval, *cogito cogitans* chápal jako *cogito cogitatum*, objekt myšlení, jako psychologické datum: *substantia cogitans, mens sive animus*, „zbyteček světa“. Husserl odmítá tuto záměnu, ale potom ovšem přichází do obtíže, jak toto *cogito cogitans*, čisté vědomí, je možno myslit a o něm mluvit.<sup>3</sup>

Transcendentální subjekt je možno charakterizovat jeho vlastnostmi: *sebereflexí* a symetricky k ní *intencionalitou*, které obě jsou určeny *časovostí*. *Sebereflexe* je sebe-přítomnost, která se uskutečňuje jako návrat duchovního aktu skrze empirický objekt k transcendentálnímu subjektu. Tento návrat není nikdy úplný, poněvadž i reflexe je akt transcendentálního subjektu, jenž ke svému ujištění potřebuje být objektivován další reflexí, atd. donekonečna. Takto se subjekt stále více v sebe uzavírá (neukazuje se, co je o sobě, nýbrž „prohlubuje se“ v tom, co je pro sebe) a donekonečna se předpokládá. Mimoto zpoždění reflexe oproti původnímu prožitku indikuje časovost transcendentálního subjektu, která stále uniká uchopení v reflexi, jež je rovněž časová.

Zpoždění reflexe nelze odstranit, lze ji pouze v její pravdivostní významnosti relativizovat. Je neustálým „návratem“ do trvalého vycházení ze sebe sama.<sup>4</sup>

*Intencionalita* znamená, že v každém duchovním aktu (poznání, chtění, lásce...) něco míníme, vztahujeme se k objektu. Všechno vědomí – podle Husserla – je vědomí objektu. Husserl vzpomíná:

První objev univerzálního korelačního apriori mezi předmětem zkušenosti a způsoby jeho danosti (když jsem zpracovával svá „Logická zkoumání“ asi v r. 1898) mnou tak hluboce otřásl, že jsem od té doby věnoval veškerou svou životní práci systematickému rozpracování tohoto korelačního apriori.<sup>5</sup>

Fenomenologie je bádání o této korelaci subjektu a objektu v imanenci vědomí. Objekt v imanenci vědomí není prostě dán, ale konstituuje se tvořivými akty transcendentálního subjektu, který se v něm objektivuje. V této konstituci se objekt nestaví izolovaně, ale s odkazy na jiné objekty v rámci určitého *apriori*, v němž je dána možnost obměn v souvislosti horizontu možností (*potencialit – Vermöglichkeiten*).<sup>6</sup> Tato konstituce se děje v mnoha vrstvách, v nichž nejzákladnější je vnitřní vědomí času.

Vědomí objektivního času – časového určení objektů – je možné jen na základě vnitřního vědomí času. Nejsme pouze *v čase* – v proudu zážitků bez návratu – ale máme vědomí času, tj. *přehlížíme* proud času. To je možné jen tím, že jednotlivé pro-

<sup>3</sup> Srov. E. HUSSERL, *Karteziánské meditace*, přel. Marie Bayerová, Praha: Svoboda, 1993, § 10–11, s. 27–29.

<sup>4</sup> P. A. ROVATTI, *Das Rätsel der Epoché*, citováno podle I. BLECHA, „Paradox Husserlovy epoché“, in *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Philosophica Aesthetica* 10, *Philosophica* 1, Olomouc: VUP, 1993, s. 23–35, zde 29.

<sup>5</sup> E. HUSSERL, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. Oldřich Kuba, Praha: Academia, 1972, s. 189, pozn. pod čarou.

<sup>6</sup> Srov. Antonín MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivit*, Praha: Svoboda, 1969, s. 50.

žitky nezapadají prostě do minulosti, ale jsou podržovány (v *retenci*) a promítány do budoucnosti v očekávání (v *protenci*). Prožitek v retenci nikdy nezaniká, ale je podržován jako prožitek, prožitek prožitku, prožitek prožitku atd. v kontinuitě, v níž původní prožitek postupně slábne, ale obohacuje se způsobem svého časově následného (a v protenci budoucnosti očekávaného) prožívání. Co takto trvá v kontinuitě času jako protipól transcendentálního subjektu, je *objekt vědomí*.

## 1.2 Problém vnitřního vědomí času

Časovost vědomí si uvědomujeme reflexí nad uplýváním přítomného bodu *ted* (*nunc*) jako vztažného bodu retence a protence. Ale tato reflexe sama také probíhá v čase: „v jakém“ čase, ptá se Ivan Blecha.<sup>7</sup> Těto obtíže je si vědom Husserl a vyslovuje ji v *Karteziánských meditacích*:

Protože ... způsoby jevení vnitřního vědomí času jsou samy *intencionálními zážitky* a v reflexi musejí být opět dány jako časovosti, narážíme na základní paradoxní vlastnost vědomého života, jenž se tak rovněž zdá být zatížen nekonečným regresem. Chápající objasnění této skutečnosti působí mimořádné obtíže.<sup>8</sup>

Z časového proudu nemůžeme přehlížet proud času. Musíme předpokládat něco pevného, co je vyňato z proudu času. Antonín Mokrejš cituje Husserla: „Já ve své nejpůvodnější původnosti není ničím v čase.“<sup>9</sup> Zde se vnucuje otázka: Není-li původní já ničím v čase, čím je tedy? Pouhou formou subjektivity?

Pro absolutně neinteresaného psychologického diváka se z nich [subjektů] stávají „fenomény“ v novém osobitém smyslu...<sup>10</sup>

## 1.3 Problém subsistence subjektu

Invariantním jádrem fenoménu, které fenomenologie hledá metodou variací a ideací, je *eidos* (podstata). Mokrejš však zdůrazňuje: *eidos ego* je „nemyslitelné bez transcendentálního já jako faktického.“<sup>11</sup> Identitu a zároveň rozdíl transcendentálního a faktického já považuje za „základní paradoxii teorie transcendentální subjektivity.“<sup>12</sup> – Tato paradoxie se však zdá být neřešitelná podle soudu Emericha Coretha, jenž důsledně insistuje na tom, že vyloučíme-li v univerzální epoché tezi existence

<sup>7</sup> BLECHA, Husserl, s. 88.

<sup>8</sup> Husserl, *Karteziánské meditace*, s. 45.

<sup>9</sup> Archiv Husserl, Ms. C 10, s. 8, citováno podle Mokrejš, *Fenomenologie a problém intersubjektivity*, s. 102.

<sup>10</sup> HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 267.

<sup>11</sup> Archiv Husserl, Ms. E III, s. 73, citováno podle: MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivity*, s. 129.

<sup>12</sup> MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivity*, s. 29.

světa, objekt i subjekt se stávají nenávratně pouhými fenomény vědomí, bez vztahu k fakticitě: pouhé *eidos*, *eidos ego*:

Fenomenologickou redukcí, jež jeho [Husserlovo] myšlení určuje jako čistou filosofii podstat, aniž může podstaty a bytnostní obsahy chápat na základě bytí, uzavírá se znovu do transcendentálního idealismu, jenž nepřekonává kantovské omezení a nedosahuje skutečnost.<sup>13</sup>

Existuje transcendentální subjekt nezávisle na mysli, kterou jej myslíme? Tato otázka se ve fenomenologii jako čisté filosofii podstat neklade. *Eidos ego* je myslitelné i bez existence. Ale transcendentální subjekt je původem tvořivých výkonů: konstituce objektů, konstituce času, sebekonstituce. Něco neexistujícího nemůže být aktivní. Descartes ve svém *cogito/sum* v onom *sum* nahlíží *ego* jako existující. Ale to je možné jen tím, že on *cogito cogitans* (transcendentalitu) nedůsledností zaměnil za *cogito cogitatum* (empirický subjekt).

Zdá se, že docházíme k rozporu v samém pojmu transcendentálního subjektu: ten se v očištěném vědomí, odezírajícím od existence, v sebereflexi, jež k jeho konstituci nutně náleží, jeví jako *eidos ego*; zároveň však – jako původ tvořivých výkonů – musí být fakticky existující.

#### 1.4 Rozpor v pojetí fenomenologie?

Fenomenologie se netáže; pouze nazírá, co je dáno, a omezuje se na čistý popis (ale i tento požadavek *čisté* deskripce je problematický, nakolik do ní zasahuje tvořivý charakter aktivity subjektu). Fenomenologie se netáže, poněvadž je (ve svém ideálním pojetí) „filosofie spočívající absolutně sama v sobě“.<sup>14</sup> Fenomenologie se netáže, táže se však *fenomenolog* (neboť formulace otázky je počátek bádání): „Co je transcendentální subjekt?“ Co je čisté vědomí, dokonalá transparence sama v sobě (v níž není žádná překážka, odrážející paprsek zpět do oka'), v sebe uzavřená a pro sebe jsoucí monáda (ale ne ve smyslu metafyzickém, nýbrž transcendentálním), a přece nutnost sebeobjektivace (nutnost ztráty sebe v objektu); pól vědomého života, k němuž je všechno relativní a jenž se nevztahuje k ničemu, a proto nemůže být nijak definován: nepochopitelný, nemyslitelný jako každé absolutno?

Mokrejš klade zásadní „otázku po možnosti a realizovatelnosti fenomenologické koncepce filosofie, ... tj. [její] vnitřní nerozpornosti“ a stanoví dva základní předpoklady:

Nejprve musí být prokázána platnost principu prokazatelnosti pro celý průběh konstitutivního dění, tj. i ve fázi a právě ve fázi sebekonstituce transcendentální subjektivity. Za druhé pak musí

<sup>13</sup> E. CORETH, *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung*, 2. vyd., Innsbruck: Tyrolia, 1964, s. 37n: „Durch die phänomenologische Reduktion, die sein [Husserls] Denken zu einer reinen Wesensphilosophie bestimmt, ohne Wesenheiten und Soseinsgehalte aus dem Sein begreifen zu können, verschließt er sich von neuem in einem transzendenten Idealismus, der die Kantische Begrenzung nicht überwindet und die Wirklichkeit nicht mehr erreicht.“

<sup>14</sup> HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 136. K tomuto pojetí se kriticky vztahuje Jindřich Zelený v doslovu (J. ZELENÝ, „Doslov,“ in HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 570).

být splněn požadavek kritiky, tj. – označíme-li transcendentální zkušenost jako kritiku přirozené zkušenosti – požadavek kritiky kritiky. Není náhodné, že splnění obou základních požadavků úzce souvisí s explikací problematiky času.<sup>15</sup>

Mokrejš považuje tyto požadavky za splnitelné. Ale konstituce vnitřního vědomí času předpokládá jako vztažný bod reflexe nějaké *nunc stans* nebo prazákladní impresi, jež jako jednoduchá není vykazatelná ve vědomí. Druhý požadavek – kritika transcendentální zkušenosti jako kritiky přirozené zkušenosti, tedy kritika kritiky, prý se naplňuje v dějinách, v nichž se transcendentální zkušenost vyjevuje. Ale smysl dějin je mnohoznačný.<sup>16</sup>

Fenomenologie je především platná metoda ve své devizi: „Zpět k věcem samým,“ tj. v soustředění se na jevy vědomí beze všech předpokladů nevykázaných v názoru. Je však její radikalizace v transcendentální redukci prostředkem k založení hodnot, především pravdy? V uzavřené „monádě“,<sup>17</sup> jež je absolutno pro sebe, jde pouze o *platnost* představ v souvislosti celku, ne o jejich *pravdivost* jako shodu se skutečností; skutečnost – realita – je ostatně v pojetí fenomenologie pouze průběžná shoda vněmů v kontinuitě zkušenosti. Představy – nezávisle na tom, zda jde o vněmy nebo vzpomínky nebo fantazijní obrazy – v monádě, jež není žádná metafyzická realita, nýbrž jen fenomén jako subjektivní pól fenomenálních objektů, jsou ve vědomí jen jako sen, sen snu, bez někoho, kdo ten sen sní, a bez něčeho, k čemu se ten sen vztahuje. A přece musí být transcendentální já zároveň faktické, neboť jako aktivní je původcem tvořivé aktivity. – Docházíme-li k napětí, nebo dokonce k rozporům, hledáme řešení uvedením problémů do širší souvislosti.

### 1.5 Projekt k vypracování možného řešení

Souvislost jevů na základě transcendentální subjektivity je údajně univerzální. Transcendentální subjekt je jakoby střed kruhu, jehož obvod se šíří donekonečna. Co se zde ještě může rozšířit? – Jestliže v transcendentálním subjektu samém je napětí nebo dokonce rozpor, pak v něm samém vzniká korelace dvou pólů: střed kruhu se „rozestupuje“ do dvou ohnisek elipsy.<sup>18</sup> Klasická fenomenologie je bádání o korelaci transcendentální subjekt – empirický objekt; konstituce objektů je zachycena jako čistě teoretická záležitost. Ale tvořivá aktivita subjektu je též záležitostí praxe. Je tedy třeba rozšířit korelaci na vzájemný vztah *teorie* – *praxe*: tím ovšem neříkám nic nového; mnoho pokusů jde tímto směrem. Jde jen o to, abychom nečekali řešení od nějakého kompromisu, nýbrž pokusili se o radikalizaci oněch náznaků a poukazů, jež se nalézají už u Husserla a zvláště u jeho žáků. Radikalizace – sestoupení ke kořenům fenomenologie – nemůže znamenat nic jiného než založení

<sup>15</sup> MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivní*, s. 57.

<sup>16</sup> Husserl ovšem předpokládá „totální smysl“ dějin, „vnitřní historii“ a „univerzální historické apriori“, které vede k „nejvyšší otázce univerzální teleologie rozumu“ (HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 410). To však nelze empiricky ověřit a sotva bezprostředně nahlédnout nebo a priori dedukovat.

<sup>17</sup> Srov. HUSSERL, *Karteziánské meditace*, s. 67n (§ 33 „Já plně konkretizováno jakožto monáda...“).

<sup>18</sup> Srov. DERRIDA, *Texty k dekonstrukci*, s. 249.

korelace *transcendentální subjekt – empirický objekt* v korelaci *transcendentální subjekt – transcendentální objekt*.<sup>19</sup>

Co je *transcendentální objekt*? Nemůžeme jej charakterizovat jinak než ve vztahu k *transcendentálnímu subjektu*, poněvadž jen ten je sebereflexivní, sám sebou vědomý, kdežto transcendentální objekt jako zvnějšnění, čistá oddanost nespĺňuje podmínky reflexe. Transcendentální objekt je protipól transcendentálního subjektu. Je-li transcendentální subjekt návrat k sobě skrze empirický objekt, pak je transcendentální objekt vycházení ze sebe skrze empirický subjekt. Stejně jako návrat k sobě není nikdy úplný, poněvadž objektivující reflexe je opět aktem transcendentálního subjektu, který potřebuje být objektivován v další a další reflexi, tak i vycházení ze sebe v oddanosti objektu je vždy aktem subjektu, spočívajícího v sobě, jenž musí být dále a dále překonáván vycházením ze sebe. Asymptotický horizont transcendentální subjektivity je transparence, čisté vědomí, světlo teoretického rozumu, osvětluující každý objekt v jeho obecném *eidos*. Transcendentální objektivita je cíl praktického rozumu, jenž určuje chtění podle svébytné logiky, která není logikou návratu k sobě (identifikace), nýbrž vycházení ze sebe (oddanosti). Poněvadž chtění jako takové směřuje k reálnému individuu, je v pojmové řeči teorie nevyslovitelné (*ineffabile*). Transcendentální subjekt je rozptýlené (paradoxně) neviditelné světlo, transcendentální objekt je soustředěná temnota, jež je (paradoxně) zdrojem světla.<sup>20</sup> – Ale ve filosofii jako základní vědě nemůžeme zůstat u dvou neodvoditelných a dokonce vzájemně protikladných principů. Nemůžeme-li je jako *první*, tedy zcela univerzální principy odvodit z něčeho nadřazeného, zbývá jediné možnost jejich vzájemného založení. O to se chci pokusit v souvislosti s odpovídajícím dvojím typem intencionality.

## 2. HABITUALITY JÁ

### 2.1 Prozatímní charakteristika a základní rozlišení

Podnět a vodítko k vzájemnému založení teoretického a praktického rozumu nám dává sám Husserl různými náznaky, mezi nimi zvláště objevem *habitualit* jako aktivně získaných a nadále trvajících vlastností já. Tematicky o nich jedná v § 32

<sup>19</sup> Termín „transzendentes Objekt“, příp. „transzendentaler Gegenstand“, užívá Kant v *Kritice čistého rozumu*, (dále *Kčr*), přel. Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem, Praha: OIKOYMENH, 2001: B 63; A 253; B 345 aj. V souvislosti teoretického rozumu je transcendentální objekt myslitelný, ale ne názorně představitelný, a je to proto „představa prázdná“ (B 345), „zcela neurčitá myšlenka něčeho vůbec“ (A 253), a tedy „nám zůstává neznámý“ (B 63). Do jiné perspektivy se staví transcendentální objekt v *Kpr* (*Kritika praktického rozumu*), kde je cílem určení (lépe: uskutečnění) ze svobody. Jako prázdný neodpovídá žádné naší potřebě (*besoin*), je cílem touhy (*désir* – podle Lévinase); chceme jej „čistým“ (ne k sobě zaměřeným) úmyslem (podle Kanta).

<sup>20</sup> I u Husserla nalézáme náznak poukazující k tomuto pojetí v jeho odstupu od předpokladu stále větší jasnosti a průhlednosti ve vykazování. Srov. MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivnosti*, s. 57, pozn. 2 pod čarou. – Svěbytnost oblasti etiky, tj. ji určující logiky praktického rozumu, vyzvedá Vlastimil HÁLA, *Impulsy Kantovy etiky: Kant, Bolzano, Brentano*, Praha: Filosofia, 1994, např. s. 40: „Nesmíme přitom ani na okamžik zapomenout, že se pohybujeme na svébytné půdě praktické filosofie a že tato skutečnost se promítá i do základních pojmů, s nimiž zde pracujeme.“



*Karteziánských meditací*; v *Krisis* se o nich zmiňuje častěji, ale jen mimochodem a přitom má na mysli hlavně habitualitu teoretického rozumu, např.:

Každá, i tato reflektující aktivita vytváří přirozeně své habituální výtěžky. Pozorováním získáváme habituální poznatek, obeznamujeme se s objektem pro nás existujícím v jeho dosud neznámých vlastnostech a takto získáváme i sebezpoznaní sebezpozorováním. Sebehodnocením, především a činnostmi zaměřenými na sebe samy a na své spolubližní získáváme rovněž hodnotová měřítka o sobě samých a na sebe samy zaměřené účely jako to, co pro nás habituální trvalostí platí. Ale veškeré znalosti vůbec, všechny platné hodnoty a účely vůbec jsou jakožto získané naší aktivitou nadále trvalými vlastnostmi nás samých, nás subjektů-já, nás osob, a lze je odhalit v reflexivním postoji jako náplň našeho vlastního bytí.<sup>21</sup>

V tomto textu se Husserl vztahuje k trvalým vlastnostem nás samých, jež se získávají aktivitou poznání. Tyto vlastnosti nikterak neprolamují horizont *teoretického* rozumu. Objekty poznání jsou objektivací transcendentálního subjektu a transcendentální subjekt je habituálně určován poznávanými objekty. Na tom nic nemění reflexe, pokud ji chápeme jako pouhé zření, i když zaměřené na subjekt. Zůstáváme v kruhu a z kruhu nic nevyplývá: zůstáváme v imanenci transcendentální subjektivit. Jinak je tomu, jde-li o habituální vlastnosti, získané aktivitou *praktického* rozumu, tj. rozhodnutím. To platí především pro zaujetí postoje univerzální *epoché*, ale i v jejím rámci pro konkrétnější rozhodnutí.

Nynější „transcendentální“ epoché – což rovněž je třeba mít na paměti – je míněna samozřejmě jako habituální postoj, pro který se jednou provždy rozhodujeme. Není to tedy nikterak přechodný a v různém opakování nahodilý a ojedinělý akt.<sup>22</sup>

V uvedeném § 32 *Karteziánských meditací* Husserl ohlašuje, že „transcendentální ego, neodlučné od svých zážitků“<sup>23</sup> a jejich identický pól není „prázdným pólem identity“, ale že „každým aktem nového předmětného smyslu, který z tohoto já vyzařuje, získává toto já *novou trvalou vlastnost*.“<sup>24</sup> Tuto vlastnost nazývá tradičním jménem *habitualita*. (Podle Aristotela je *habitus* – *echeia* desátou kategorií. Ve scholastice je *habitus* vlastnost získaná opakovanými akty a dávající snadnost nebo pohotovost jednat stejným způsobem; náleží tedy do kategorie kvality.) Husserl dává pojmu *habitualita* význam personální, chápe ji jako trvalou vlastnost já, navozenou i jediným aktem rozhodnutí. Tak např. akt tvrzení pomine, ale vzniklé přesvědčení trvá, dokud není odvoláno. Vznik, trvání, změna či zrušení těchto vlastností já je záležitostí „vůle“ a nastává „rozhodnutími nebo činy“.<sup>25</sup> Trvání těchto vlastností není vyplněno kontinuitou zážitků jako funkce paměti, ani se samovolně nemění vzdalováním od svého původu jako časový index vzpomínky; z druhé strany je vzpomínka možná, i když toto určení já je odvoláním zrušeno. I když je rozhodnutí, kterým je habitualita ustavena, vyplněno činem, nepřestává platit, ale zůstává jako trvalý postoj, pokud není odvoláno.

<sup>21</sup> HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 130n, pozn. pod čarou.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 173.

<sup>23</sup> HUSSERL, *Karteziánské meditace*, s. 64 (titul § 30).

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 65n.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 66.

Já samo sebe ustavuje „jako identický substrát trvalých vlastností na základě vlastní aktivní geneze“ a v dalším rozvoji se také konstituuje jako „trvalé a neměnné personální já...“<sup>26</sup> V aktivní genezi, jež se děje na základě předmětnosti konstituované pasivní genezí, „funguje já konstitutivním způsobem pomocí specifických aktů já, které mají význam tvorby smyslu. Sem patří všechny výkony praktického rozumu, praktického v nejširším slova smyslu. V tomto smyslu je i logický rozum praktický.“<sup>27</sup>

## 2.2 Konstituce habitualit?

Objekty vědomí nejsou ani izolované od jiných objektů, ani neměnné. Jejich vzájemná souvislost a měnitelnost však není libovolná: je zařazena do souvislosti odkazů v rámci apriorní kategorie a dále až do univerzální souvislosti. Tyto souvislosti odkazů indikují možnosti nebo mohoucnosti naplnění a změny; jsou to *potenciality* (*Vermöglichkeiten*),<sup>28</sup> jež náleží ke konstituci objektu jako jeho *horizont*. „Horizonty jsou předznamenané potenciality.“<sup>29</sup> Naproti tomu jsou *habituality* vlastnostmi subjektu. Patří k subjektivnímu pólu vědomí. Mohou být objektivovány reflexí, stejně jako subjekt.

Já jako pól identity prožívání se v těchto procesech odhaluje ve své dvojí podobě jako objektivizovaný útvar, tj. pól habitualit, a jako živé, bezprostředně angažované centrum životního průběhu.<sup>30</sup>

Pojem habitualit není *přímý* (direktní), nýbrž pouze *nepřímý* (reflexní). Husserl se snaží přiblížit konstituci habitualit rozlišením různých smyslů předmětnosti: předměty *reálné*, založené v přímém vnímání, předměty *ireálné* čili *ideální*, jež jsou „výtvory“ na „podkladě předmětů daných už předem“, k nimž se vztahuje „specifická aktivita“.

Tak v koligování vystupuje množina, v počítání počet, v dělení díl, v usuzování predikát, respektive predikativní objektivní vztah, v usuzování závěr atd. I původní vědomí obecnosti je aktivitou, v níž se obecně konstituuje jako předmět.<sup>31</sup>

Ve zcela obecném významu je postoj fenomenologické redukce „univerzální habitus konstitutivního bádání“,<sup>32</sup> měnící smysl předmětnosti naivně světské ve fenomen čistého vědomí.

Zcela obecně můžeme říci, že habituální vlastnosti já nejen nejsou předměty vědomí, ale ani nekonstituují předměty, nýbrž *mění smysl předmětnosti*; tím se zásadně

<sup>26</sup> Tamtéž.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>28</sup> Srov. MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivit*, s. 50 (viz pozn. 6).

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 98.

<sup>31</sup> HUSSERL, *Karteziánské meditace*, s. 76.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 142.



liší od *potencialit*. Náleží ke sféře praxe. Nelze je tedy uchopit jako předměty a zkoumat je jako korelativní pól subjektu, tj. jako fenomény vědomí. Roman Ingarden ve své obsáhlé tvořivě-kritické poznámce ke jmenovanému § 32<sup>33</sup> vítá tuto nauku o habitualitách, jež je nová vůči *Idejím*, vyzvedá její velký, ale i problematický dosah, jenž jako by prolamoval hranice klasické fenomenologie, a vyjadřuje nově vzniklou problematiku v řadě otázek:

Jsou „habituality“ také „pouhé intencionální koreláty“ odpovídajících systémů zážitků, patřících v jednotě k sobě, či je jejich existence „absolutní“? ... Habituaální vlastnosti jsou ... vůči zážitkům samotným transcendentní a jsou rovněž transcendentní obzvlášť vůči těm poznávacím aktům, v nichž jsou originálně uchopeny. Jejich existence je tudíž právě tak pochybná jako existence každého jiného transcendentna. Jsou plně, adekvátně a všestranně uchopitelné, či nikoliv? A jestliže tomu tak je, v jakém smyslu nejsou? ... Má to noetické důvody – ve způsobu danosti předmětnosti – nebo to tkví v materiální podstatě předmětnosti, obzvlášť habituaální vlastnosti – jestliže je např. „pouhým korelátem“ rozmanitosti zážitku, nebo naopak absolutně jsoucím předmětem?<sup>34</sup>

Ingarden uvažuje o třech možnostech „zvláštní zákonitosti transcendentální geneze“<sup>35</sup> – stále v rámci fenomenologie jako čisté teorie – v konstituci habitualit:

A. Předpokládejme, že habituality jsou určeny výlučně odpovídajícími konstituujícími zážitky. Potom by však jejich zvláštní předmětnost musela být určena „zcela zvláštními akty, v nichž se habituality ‚konstituují‘,“ nebo by v každém aktu musela být „zvláštní hmotná složka, jež se vztahuje k samotnému zážitku a vede ke konstituování habituaálních vlastností.“ Složkou každého aktu by tedy muselo být „prožívání“, které však Husserl odmítá, a samo o sobě by to vedlo k nekonečnému regresi. Museli bychom tedy připustit existenci zvláštních aktů nebo alespoň jejich momentů ke konstituci habitualit jako objektů vědomí. Ingarden se ptá: „Existují takové akty skutečně? A jak by se měly popsat?“<sup>36</sup>

B. Abstraktně vzato je myslitelné, že by zvláštní předmětnost habitualit nemusela být určena zvláštním obsahem (materií a kvalitou) korelativních zážitků, ale vznikala by prostě jejich „provedením“. Tím by však byl opuštěn základní charakter fenomenologie jako bádání o korelaci: habitualita by byla novou skutečností, transcendentní vůči intencionálnímu zážitku, a tedy „by s ním netvořila jednotu bytí“<sup>37</sup> a vymykala by se tím pochopitelnosti.

C. Nebo bychom museli rozlišovat mezi „konstitucí“ a „genezí“. „Konstituce“ by byla pouze ‚určením smyslu‘ u aktů, v nichž konstituovaná předmětnost dospěla k danosti... Naproti tomu by ‚geneze‘ byla tvořením předmětnosti samotné a s poznáním nějakého předmětu a se způsobem jeho danosti by neměla nic společného. V tomto případě by se jednalo nikoliv o určení smyslu předmětu, nýbrž o jeho jednoduchý vznik.“ Ingarden se však pozastavuje nad tím, že by toto pojetí vedlo „k rozsáhlým změnám v metodě transcendentální fenomenologie.“<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 157–159.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 157n.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 65.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 158.

<sup>37</sup> Tamtéž.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 158n.

Vzhledem k těmto obtížím uvažuje Ingarden ještě o čtvrté možnosti: „existenci habitualit prostě popřít.“ To by byl návrat k *Idejím*. Toto pojetí transcendentálního ego jako pouhého bodu identity zážitků čistého vědomí však považuje za „neudržitelné“.<sup>39</sup>

Nakonec se Ingarden vrací ke stanovisku A. jako jediné přijatelné možnosti, totiž že „v každém zážitku existuje zvláštní hmotná složka, jež se vztahuje k samotnému zážitku a vede ke konstituování habituálních vlastností.“

Ptáme se: Nemohli bychom za tuto „zvláštní hmotnou složku, jež se vztahuje k samotnému zážitku,“ považovat jeho afektivní a aktivní moment, na nějž, zdá se mi, poukazuje sám Husserl svými odkazy na „vůli“, „rozhodnutí nebo činy“ a „výkony praktického rozumu“? Poznání není pouhé mimovolné zření toho, co se pasivně konstitovalo ve vědomí, ale především *záměrná epoché* ode všech neprovořených předpokladů: *chci* poznávat. Tento postoj je navozován rozhodnutím: to je snad ona „zvláštní hmotná složka, jež se vztahuje k samotnému zážitku,“ kterou postuluje Ingarden. Pokusím se v dalším rozvinout tento jeho podnět.

Ale jak máme chápat tuto „zvláštní hmotnou složku...“? Je-li to ono „chci“, byl by to moment od intencionálního zážitku odlišitelný, ale neoddělitelný; měl by jako jeho „hmotná“ (materiální) „složka“ nějaký samostatný obsah? Chtění dává výkon (*exercitium*), nikoli obsahové určení (*determinationem*) aktu. Chtění je tedy podmínkou konstituce objektu ve vědomí, ale samo do této konstituce nevchází. Definujeme-li problém habitualit já jako problém jejich konstituce ve vědomí, pak, zdá se, je tento problém neřešitelný. Vyplývá to už z toho, že pro habitualitu já neexistuje žádný apriorní horizont v rámci *teoretického* rozumu. (Tím právě se habitualita já liší od potencialit, jež jsou partikulárními horizonty *teoretického* rozumu, otevřenými k univerzálnímu horizontu transcendentální subjektivity.) V obrácené analogii k potencialitám jsou habituality já „partikulárními“ (vlastně „obecnějšími“) horizonty *praktického* rozumu, jež normuje vůli, zaměřenou k transcendentnímu objektu jako individuu a osobě; ta je posledním horizontem praktického rozumu. Nakolik je osoba *individuum ineffabile*, vyžaduje vztah, jež nic nepředpokládá, nic si nevyhrazuje; tento vztah, navozovaný rozhodnutím, je tedy v ryzí oddanosti krokem do prázdna a do bezvědomí: svoboda jako přesahující působnost motivů je pro teoretický rozum nepochopitelná. To jsou obtíže vzájemné „podmíněnosti“ poznání a chtění, dvou momentů každého intencionálního aktu, které však jsou na různé úrovni uvědomění.

Ale habituální vlastnosti já si přece jen nějakým způsobem uvědomujeme. Jak je to možné? To byl vlastní problém, kterým se tak usilovně – a zdá se, neuspokojivě – zabýval Roman Ingarden. – Rozhodnutím (zvláště má-li mravní charakter) se modifikuje transcendentální subjekt a tomu odpovídajícím způsobem objektivní korelát jeho zážitků i celý jeho univerzální horizont: mění se náš svět; skrze dobré rozhodnutí (tj. v pozitivním zaměření k transcendentnímu horizontu) se svět stává v hlubší vrstvě smysluplným a transparentním. Skrze tuto změnu – ve vzpomínce srovnávající tento stav se stavem dřívějším – si nějak uvědomujeme změnu subjektu, tj. jeho novou habituální vlastnost. Ale i tato vzpomínka je problematická,

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 159.

poněvadž je už pohledem „z druhého břehu“, jak při zásadnějším zkoumání těchto vztahů ve třetí části tohoto pojednání uvidíme.<sup>40</sup>

Bylo by jistě zajímavé a užitečné pátrat po vývoji nauky o habitualitách v celku velkého Husserlova odkazu, ale pro náš účel to není nutné, třebaže je to velmi inspirativní. Upozornění na to, že já není pouhým bodem identity vůči objektivním obsahům vědomí, ale že je nositelem trvalých vlastností, navozovaných aktivitou praktického rozumu, je pro nás podnětem, abychom zkoumali důsledky z toho plynoucí a zařadili je do univerzální souvislosti. Ale i kdyby se tato nauka u Husserla vůbec nevyskytovala, bylo už nezávisle na ní prokázáno, že fenomenologická redukce předpokládá základní zaměření či zájem, totiž zájem o čistou teorii, a že tedy vyžaduje *habituální postoj* „nezaujatého pozorovatele“, navozovaný rozhodnutím. Tomu chci věnovat pozornost v dalším úseku a dále uvážít, jak se začleněním této nezbytné aktivity praktického rozumu modifikují základní pojmy fenomenologie jako teorie.

### 2.3 Základní zájem „nezaujatého pozorovatele“

Husserl velmi jasně rozlišuje mezi podržováním minulých zážitků a jejich předmětností v paměti a habitualitami jako vlastnostmi transcendentálního subjektu. První existují nezávisle na mém souhlasu či nesouhlasu, druhé trvají, dokud nejsou odvolány: jimi je mé já „rozhodnuté“, shledávám se jako já „přesvědčené, takové já, které je touto trvalou vlastností určeno jako já setrvávající.“ Nato následuje velmi významná věta: „Totéž platí pro všechna ostatní rozhodnutí, např. hodnotící či volní.“<sup>41</sup> Slovem „ostatní“ jsou habituality já zařazeny do řádu rozhodnutí, tj. zaujetí postoje. Ale k nim především náleží postoj *nezaujatého pozorovatele*, vyžadovaný fenomenologií jako čistou teorií.

Postoj *nezaujatého pozorovatele* znamená odpoutání se ode všech zájmů a odevzdání se čistému nahlížení, zření fenoménů. Ivan Blecha však upozorňuje, že tento postoj je možný jen na základě základního zájmu o čistě teoretické poznání, a je tedy navozován základním rozhodnutím, které už nelze čistě teoreticky odůvodnit.<sup>42</sup>

Z druhé strany však toto rozhodnutí nemůže být libovolné (iracionální), ale je vázáno na vědomí hodnoty hledané nepodmíněné pravdy. Husserl se pokouší vědomí hodnot konstituovat jako objekt poznání, proti Humeovu verdiktu: *z is* nelze odvozovat *ought to be*; Husserl však chce z toho „mohu“, ze svých možností, pokud

<sup>40</sup> R. Ingarden přikládá zkoumání habitualit já velký význam: „Tvrzení o existenci a o způsobu vzniku habituálních vlastností, jež tvoří důležité – a mně osobně velmi sympatické – novum ve srovnání s Idejemi, vedou k různým otázkám a obtížím. Na jejich objasnění závisí jak správné uchopení smyslu teorie habituálních vlastností, tak také to, zdali se tato teorie rychle prosadí.“ (C. d., s. 157.) V *Křísis* (a v Přílohách k ní) se sice habituality já zmiňují dosti často, ale nejsou tématem kromě poukazů na s. 506, kde jsou jmenovány „habituality vůle“. – Kdo by toto moje kusé pojednání mohl doplnit z nesmírného Husserlova odkazu nebo moje vývody opravit, byl bych mu vděčný. Jako ne-fenomenolog se prozatím domnívám, že tento problém je v klasické fenomenologii principiálně neřešitelný.

<sup>41</sup> HUSSERL, *Karteziánské meditace*, s. 66.

<sup>42</sup> BLECHA, „Paradox Husserlovy epoché,“ s. 23–35, zde 27n: „Paradox epoché – zájem o vyřazení zájmů...“

jsou kompossibilní v celkovém zaměření k finalitě osobnosti, přejít k tomu „mám“ (jsem povinen).<sup>43</sup> – Derrida odmítá tento přechod, konstatuje prostě „původnost praktické vrstvy smyslu a výrazu“ a neakceptuje Husserlovo „přesvědčení o převoditelnosti axiologické oblasti na její logicko-teoretické jádro.“<sup>44</sup> Nemůžeme však zůstat u tohoto rozdvojení: hledáme vzájemný vztah axiologie a ontologie.

### 3. ROZLIŠENÍ A JEDNOTA TEORETICKÉHO A PRAKTICKÉHO ROZUMU

Když jsme v Husserlovu objevu habitualit já „nahlédli“, že tyto habituality nezbytně implikují aktivitu praktického rozumu (přinejmenším v rozhodnutí k čistě teoretickému nahlížení) jako nutnou podmínku konstituce objektů ve vědomí, můžeme teprve zodpovědět otázky a řešit problémy, které byly v první a druhé části tohoto pojednání vypracovány a zůstaly otevřeny. Formulace otázek a problémů bude shodná, ale úhel pohledu bude jiný a založení půdy platnosti bude rozšířeno a prohloubeno.

#### 3.1 *Empirie jako vodítko transcendentálního bádání*

Podle všelidské zkušenosti je konečný duch, závislý na smyslovosti, zároveň skrze smysly spojen s veškerou hmotnou skutečností i odloučen od sebe sama; není „u sebe“ (nemá intuici své bytnosti), ale „přichází k sobě“ skrze to jiné, jež si osvojuje abstraktním poznáním na základě smyslové intuice: poznání objektu je totiž doprovázeno vědomím poznávacího aktu jako mého (jinak by to nebylo poznání, nýbrž jen nějaká nevědomá činnost) a jako zaměřeného k objektu. Toto vědomí sebe, implikované ve vědomí poznávacího aktu, má být ve filosofickém poznání, jež zvyšlovňuje důvody evidence, explikováno (vybaveno k výslovnému vědomí); to se děje v následujícím aktu reflexe, v němž se poznávající subjekt stává objektem nového poznání; ale i tato reflexe je aktem subjektu, jehož vědomí je v ní implikováno a má být další reflexí vybaveno k výslovnému vědomí atd. donekonečna.

Já je především ve své zvláštnosti charakterizováno tím, že se může k sobě navracet, vždy znovu a vždy ve vyšších stupních, tj. může vykonávat reflexi a svou reflexi činit vždy znovu tématem nové reflexe.<sup>45</sup>

V tomto regresi se subjekt stále více do sebe uzavírá (je stále více „pro sebe“ a neukazuje se v tom, co je „o sobě“) a donekonečna předpokládá. Jde-li tento regres donekonečna, pak transcendentální subjektivita nemůže být posledním základem platnosti poznání. – Tohoto problému jsme se již dotkli v úseku 1.1. Nyní, když půda platnosti výkonů transcendentální subjektivity byla rozšířena a prohloubena,

<sup>43</sup> Srov. MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivity*, s. 118–120.

<sup>44</sup> DERRIDA, *Texty k dekonstrukci*, s. 106.

<sup>45</sup> MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivity*, s. 95.

pokusme se přiblížit k možnému řešení této obtíže. Náznak řešení je už v pojmu intencionality. Mokrejš upozorňuje na její dvoupólovou „transcendenci“ v imanenci poznávacího aktu:

... nejprůzračnějším rysem [intencionality] je specifická dvoupólovost, tj. proclenění intencionálních struktur podle předmětného pólu a pólu já. Ač je to nezvyklý způsob vyjadřování, můžeme v tomto kontextu vlastně hovořit o intencionalitě jako o dvojnásobné transcendenci, ovšem že ráz této transcendence je v obou případech odlišný a že zvláštní a v jistém smyslu prioritní postavení přísluší právě transcendenci směrem k pólu egoity.<sup>46</sup>

Aktem poznání není subjekt v aktu (tj. *transcendentální*, tedy zkušeností nedosažitelný subjekt) vyčerpán: nedosahuje-li sebe ve zpětném pohybu reflexe, pak tento proud marně směřující k sebeidentifikaci se „převrací“ k vycházení ze sebe oddáním se objektu. Tento převrat od poznání ke chtění je cosi nepochopitelného („*arduum arcanum*“ podle Cajetana).<sup>47</sup> Ale každé vyjití ze sebe oddáním se objektu je opět aktem subjektu, a je tedy podmíněno jeho zájmy: čistá bezzájmová objektivita (tj. *transcendentální*, tedy předzkušenostní objekt)<sup>48</sup> je stejně nedosažitelná jako transcendentální subjektivita. V lidském konečném duchu poznáváme a chceme pouze to „*entre deux*“ (co leží „mezi dvěma“ extrémy: transcendentální subjektivitou a transcendentální objektivitou – podle Pascala).<sup>49</sup> Ale i v tomto „*entre deux*“, v této střední oblasti, kde chtění je podmíněno poznáním objektu a poznání je podmíněno zaujetím stanoviska reflexe podle přijaté hodnoty, je chtění uvědomováno jinak nežli poznání: pouze poznání je sebereflexivní, tj. doprovodně zaměřené k subjektu, jenž je dán sám sebou, září sám sobě a osvětluje každé smyslové datum, jež vstoupí do jeho oblasti (srov. *intellectus agens*); chtění je zaměřené k reálné věci v její individualitě, jež je nevystižitelná (*ineffabilis*), a tedy je vstupem do oblasti temna.<sup>50</sup> Pro feno-

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 45.

<sup>47</sup> Thomas de Vio, kardinál z Gaety (zvaný Cajetanus, 1468–1534), v komentáři k *STh*. I, 80, 1: „Utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia,“ (cit. podle: J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, sv. 5, Louvain: Museum Lessianum, 1926, s. 284).

<sup>48</sup> Termín „transzendentales Objekt“, příp. „transzendentaler Gegenstand“, užívá Kant v *KrV*, B 63; A 253; B 345 aj. Viz pozn. 19.

<sup>49</sup> In M. BLONDEL, *La Pensée*, sv. 2. Paris: Alcan, 1934, s. 31: „Et combien Pascal semble avoir eu raison de dire que notre pensée, toujours intermédiaire, ne se meut qu'entre deux termes initial et final, également inaccessibles à nos prises...“ – Srov. M. Blondel, *La Pensée*, sv. 1, Paris: Alcan, 1934, s. 14. – Srov. M. Blondel, *L'Être et les êtres*, Paris: Alcan, 1935, s. 60. – Blondel se domnívá – proti Pascalovi – že jednotu těchto dvou extrémů přesto můžeme dosáhnout, ne však v rámci teoretického poznání, nýbrž praktického jednání. Tato perspektiva se nám otevře v další analýze.

<sup>50</sup> THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I, 27, 4c.: „... haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.“ – Srov. E. CORETH, *Metaphysik*, Innsbruck: Tyrolia, 2. vyd., 1964, s. 363 a 404. – Podobně E. Fink rozlišuje *tematické* a *operativní* pojmy, srov. I. BLECHA, „K problému nespekulativní metafyziky,“ *Reflexe* 6, č. 13 (1995): 2/1 až 2/16; zde: 2/6. – A. Mokrejš chápe vztah těchto pojmů tak, že „zkušenost o individuálním“, podmíněná vztahem chtění, má tvořit základ konstituce univerzálního *a priori* vědomí objektu. Viz c. d., s. 57. – Tato asymetrie dvou momentů duchovního aktu – poznání a chtění – klade problém, řešitelný obrácením tohoto vztahu v intersubjektivitě, v níž řeč objektivně-konstatující přechází v řeč performativně-vyznávající, a tím se obojí zaměření navzájem vyrovnává.

menologii však z toho vzniká obtíž v tom, že moment chtění nelze transcendentální redukcí očistit a tak jej uvést k absolutnímu (transcendentálnímu) vědomí.

### 3.2 Jiné jako jiné

Transcendentální subjekt je charakterizován *reflexivitou* a *intencionalitou*. Obě tyto vlastnosti, jakkoli se zdají být protichůdné, spolu souvisejí a navzájem se podmiňují. Problém reflexivity je známý: každý akt reflexe jako prožitek prožitku je časově zpožděn za původním prožitkem, a není tedy bezprostředním názorem (intuicí) původního prožitku.

Jak vlastně prožíváme prožívání? Sotva lze vyslovit domněnku, jak to je, jak prožíváme prožívání, neboť prožitek není ani předmět, ani vědění o předmětu... Přesto je způsob, jak prožíváme prožívání, jak prožívám předmět, který nazývám prožívání, základním problémem sebepozorování... Ale jak ví fenomenologie, že prožívání je opravdu takové, jak si to představuje? ...

Jak Husserl vyvrací tuto implicitní námitku?

Ukazuje, že kdybychom nepřijali „prožitek prožitku“ – tedy to, že reflexe je možná – upadli bychom do skepse v přísném smyslu, tj. do skepse, která je vždy protismyslná, neboť implicitně předpokládá to, co výslovně popírá.<sup>51</sup>

V Husserlově bezpochybném argumentu je významné, že on svým „přísným“ vyvrácením (s nímž Patočka není zcela spokojen, poněvadž „jsou to vyvrácení všeobecná, formální, platí, ale neříkají, oč běží“) opouští metodu bezprostředního názoru a uchyluje se k nepřímé metodě *retorsio* neboli *redargutio*. Může však fenomenologie jako absolutně v sobě spočívající věda připouštět dva metodologické principy?

K podobné podvojnosti dospíváme i v druhém (vůči reflexivitě kontrárním) znaku transcendentální subjektivity, jímž je *intencionalita*. Je intencionalita něco naprosto jednoduchého, za co dále už netřeba ani nelze jít, ani se po její struktuře tázat? Nejde přece pouze o to, že ve všech duchovních aktech zamýšlíme, poznáváme, chceme... *něco jiného*, ale že to zamýšlíme, poznáváme, chceme... *jako jiné*. A právě toto *jako* je třeba vysvětlit.<sup>52</sup>

„Něco *jako* něco“ může mít dvojí význam: Buď míním na tom „něco“ jen určitý aspekt, stranu, formu (např.: člověk jako tělesný; podle scholastiky: *obiectum formale quod*); pak by to „jako“ znamenalo *in quantum*; to ovšem předpokládá zaujetí hlediska (podle scholastiky: *obiectum formale quo*), z něhož se nám ona věc právě tak dává (prezentuje). Nebo oním *jako* míním shodu (zjištěnou srovnáním) s něčím, co je mi předem dáno nebo anticipováno; v tomto případě „jako“ znamená *ut*. Vědomí

<sup>51</sup> Jan PATOČKA, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 63.

<sup>52</sup> MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivní*, s. 106: „Ve vědomém uchopení mého vědomí-o, tj. v reflexivním zprůhlednění mé původní intencionality, vidím, že nejsem pouze vědomím-o, nýbrž vědomím o „něčem jako něčem“, nebo jinými slovy, zvýznamňuji si, čeho jsem vědomím-o.“



*jiného jako jiného* je však bezprostřední, není výsledkem srovnání. Jak mohu o jeho „jinakosti“ mít vědomí v imanenci subjektu? Nebo jak je mohu alespoň mínit v anticipaci? – *Jiné jako jiné* už nemůže být pouze prostředkem k sebeuvědomění subjektu (tím, skrze něž subjekt se vrací k sobě), ale musí být stejně původní jako sám subjekt a být cílem aktivity subjektu, cílem, kvůli němuž subjekt opouští své zaměření k sobě a vychází ze sebe. Jde o zaměření, které je právě protichůdné směřování k subjektu: proti reflexivitě se klade intencionalita v plném smyslu, proti *poznání* se klade a jeho předpokladem je *uznání*. – V sebekonstituci transcendentální subjektivity tedy objevujeme určitou strukturu, zahrnující protikladné vlastnosti (reflexivitu a intencionalitu, návrat k sobě a vycházení ze sebe, poznání a uznání).

E. Lévinas mluví o uznání jako o „pohybu protikladném pohybu vědomí“.<sup>53</sup> Jak mohou tyto protichůdné vlastnosti tvořit jednotu a jednoduchost? Pouze je-li transcendentální vědomí ve své imanenci jednoduché, je absolutní (*quod nulla re indiget ad existendum*) a může být základem veškeré evidence a apodiktické pravdy. Lévinas však má za to, že právě v této obrácené intencionalitě (v „pohybu protikladném pohybu vědomí“) spočívá zrození subjektu jako takového:

Samota subjektu vyplývá z jeho vztahu k existování, jehož je pánem. Tato vláda nad existováním je schopnost začít, vyjít ze sebe; subjekt vychází ze sebe ne proto, aby jednal nebo aby myslel, ale aby byl.<sup>54</sup>

Transcendentální subjekt, jenž se skrze empirický objekt navrací k sobě v nekonečném *regresu* a ztrácí se v neurčité a nikdy se nedosahuje ve své čistotě, se v opačném zaměření intencionality, v uznání a oddanosti čistému, žádným zájmem nesledovanému a nezatíženému transcendentálnímu objektu, projevuje tak silný, že se v tomto nekonečném *progresu* vycházení ze sebe neztrácí, nýbrž právě rodí, generuje.<sup>55</sup> Ale jak transcendentální subjekt, tak i transcendentální objekt jako transcendentální nejsou dány ve zkušenosti, nejsou prezentovány: prezentace však na ně poukazuje jako na oblast zcela *původní*. Směrem k transcendentální subjektivitě vstupujeme do oblasti neviditelného světla vědomí a směrem k transcendentální objektivitě do temné záře nevědomé oddanosti.

Je zde ještě možno vůbec mluvit o objektu? Zajisté, ale v tom smyslu, že to poslední prezentované, na něž prezentní obsah poukazuje a jež nemůže být přivedeno k prezenci, jež nemůže být konstituováno v imanenci vědomí, je to druhé ve smyslu zcela *původním*, totiž *osobním*, *transcendentním*, *ten druhý*. Vzhledem k to-

<sup>53</sup> „... mouvement opposé au mouvement de la conscience“, E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, přel. Zdeněk Hrbata, Praha: Dauphin, s. 146–147. – „Responsabilité... irréductible à la conscience de ... et se décrivant, si possible, comme inversion de son intentionnalité...“ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1978, s. 80. – Srov. „l'envers sans endroit“ (tamtéž, s. 83 a 167); „le contre soi en soi“ (tamtéž, s. 87); „à rebours de l'intentionnalité“ (tamtéž, s. 221); „l'envers d'une tapisserie“ (tamtéž, s. 163), apod.

<sup>54</sup> „La solitude du sujet tient à sa relation avec l'existence, dont il est maître. Cette maîtrise sur l'exister est le pouvoir de commencer, de partir de soi; partir de soi non pas pour agir, non pas pour penser, mais pour être,“ LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, s. 92 a 93.

<sup>55</sup> A. Mokrejš uvažuje o počátku času, který je „počátek ve smyslu absolutní události, absolutního počátku...“ Počátek je „vstup do života“, „zrození“... (MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivity*, s. 123).

muto úběžníku transcendentální objektivitě není toto zaměření adekvátně dáno, ale je navozováno *rozhodnutím*. Tímto způsobem jsou tedy ony *habituality* subjektu, a konečně i subjekt sám, začleněny do korelace – ne již subjektu a jeho objektu, nýbrž korelativní struktury *transcendentální subjektivitě samé* a *transcendentální objektivitě samé* (která však nemůže být východiskem našeho zkoumání, poněvadž ve směru oddanosti přesahuje možnosti reflexe). Ve světle transcendentální subjektivitě se *zjevuje smyslový svět* (jako fenomén vědomí), v oddanosti transcendentální objektivitě se *uskutečňuje inteligibilní svět*, jenž je transcendentní vůči v sobě uzavřenému vědomí, a proto není *fenomenálně zjevný*.<sup>56</sup>

Tím se velmi jednoduše řeší některé otevřené problémy transcendentální fenomenologie: především problém konstituce vědomí nepodmíněné povinnosti (vědomí *mám* něco konat nebo se něčeho varovat). Charakter nepodmíněnosti tohoto vědomí se zakládá ve vztahu k druhému v plném smyslu, tj. k druhému jako osobě, která vyžaduje nepodmíněné *uznání*. – To klade dvě otázky: 1. Kterak dochází ke konstituci *druhého jako druhého, jako osoby*? 2. Jak dochází k tomuto obratu od *poznání k uznání*, od aktu intelektu k aktu vůle? Na první otázku nelze odpovědět jinak než: Toto vědomí je bezprostřední a původní a nelze je konstituovat na půdě transcendentální subjektivitě jako v sobě uzavřené monády; poukazuje však k němu podvojná struktura této subjektivitě, přesahující – směřováním vůle k individuu nutně reálnému – oblast uzavřeného (údajně soběstačného) vědomí. Na druhou otázku odpověděl Cajetanus: *arduum arcanum*.<sup>57</sup> Za tuto vzájemnost poznání a uznání, ontologie a etiky, dále zpět nelze jít. Vztahem rozumu k objektu jako prostředku návratu k transcendentálnímu subjektu a vztahem vůle k objektu jako transcendentálnímu individuu dostává – ve vzájemné podmíněnosti rozumu a vůle – jak objekt, tak i subjekt charakter *reality* i *ideality* zároveň. Otázku ideální nebo reálné platnosti subjektu v redukci očištěném vědomí nemohla klasická fenomenologie, předpokládající uzavřenou oblast *ego*, ani formulovat, ačkoli se tato otázka – vzhledem k aprezentaci druhého jako osoby – naléhavě klade. – Dále je přijetím podvojně struktury transcendentální subjektivitě řešitelný i známý paradox *identity transcendentálního a empirického ego*.<sup>58</sup> To mohu pouze naznačit: Návratem subjektu k sobě v reflexi se dostáváme do nekonečného regrese směrem k transcendentálnímu subjektu. Na-

<sup>56</sup> Nakolik přesah vědomí je nutnou podmínkou možnosti vědomí samého, mluvíme o *transcendentálním objektu*: „Když nám totiž smysly něco představují pouze tak, *jak se to jeví*, pak přece musí být toto něco také samo o sobě věci...“ (Kčr, A 249). V *Kpr* toto prázdné něco („věc o sobě“) dostává osobní charakter ve formulaci kategorického imperativu: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek,“ (Základy metafyziky mravů, přel. J. Menzel, Praha: Svoboda, 1974, s. 75, cit. podle Hála, *Impulsy Kantovy etiky*, s. 35). Osoba druhého je transcendentní vůči imanenci vědomí. Proto v souvislosti praktického rozumu mluvíme o *transcendentním objektu*.

<sup>57</sup> Viz pozn. 47.

<sup>58</sup> A. Mokrejš považuje tento vztah identity a rozdílu za „základní paradoxii teorie transcendentální subjektivitě. Na jedné straně musí totiž existovat pro Husserla nutná identita transcendentálního a empirického já. Já jako přirozeně zaměřené já jsem také vždy transcendentálním já, avšak vím o tom teprve prostřednictvím výkonu fenomenologické redukce.“ Ve stejné míře však je nezbytná i nutná rozdílnost empirického a transcendentálního já, neboť empirické já je pojato jako sebeobjektivace transcendentálního, a to takovým způsobem, že sama nutnost sebeobjektivace je podstatnou charakteristikou transcendentální subjektivitě,“ (MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivitě*, s. 29).

proti tomu vycházení subjektu ze sebe pokračuje v nekonečném progresu směrem k transcendentnímu objektu. Tyto dva proudy se udržují ve vzájemné rovnováze, v níž se transcendentální subjekt generuje a transcendentní objekt se stává průzračným. To se přenáší na celý průběh empirie (na to „mezi“ – *entre deux*,<sup>59</sup> totiž mezi transcendentalitou a transcendencí). (Neměli bychom však definovat problém spíše jako identitu mezi *eidos ego* a *ego v aktu*?)

### 3.3 Dvojí moment v jednotě transcendentality

Struktura sestávající ze dvou vzájemně opačných a ve své nepodmíněnosti vzájemně se podmiňujících momentů aktivity konečného ducha se zdá být rozporná: není možno připustit dva nepodmíněné, zcela původní a základní principy, tím méně, jsou-li nadto protikladné. Mnohost předpokládá jednotu. Tato jednota by byla dána v jednotě *kontemplace* a *akce*. V řádu empirickém se tomuto stavu blížíme nebo jej dosahujeme v kontemplativním pohřžení ducha v přírodě, v němž zaniká vědomí opozice subjektu a objektu i plynoucího času. Ale dokonalý jas vědomí a svobodné převzetí zodpovědnosti v těchto inspiracích básníků a umělců nejsou dány. – Z druhé strany se k této jednotě dochází nezištným skutkem blíženské lásky. O tom svědčí prastará zkušenost lidstva:

[Budeš-li] lámat svůj chléb hladovému, ... tehdy vyrazí tvé světlo jako zora, tvá jizva se brzy zacelí. Před tebou půjde tvá spravedlnost a za tebou Boží sláva (Iz 58,7n).

Dokonalé sjednocení „neviditelného světla“ (transcendentální subjektivita) a „temné záře“ (transcendentní objektivita) není možné nahlédnout. Žádná filosofie neřeší poslední problém, který klade. Ale vede nás na práh rozhodnutí zcela základního, tj. takového, jež nelze jednoznačně odůvodnit rozumem, ale které samo racionalitu zakládá. Podle E. Lévinase čin dokonalé oddanosti, tj. vyjití ze sebe, navozuje radikálně novou situaci, v níž končí kontinuita dosavadního času a nastává nová epocha.<sup>60</sup>

### 3.4 Konstituce vnitřního vědomí času

Nejzákladnější konstitutivní vrstva, na níž se konstituuje sama subjektivita, je vnitřní vědomí času. Problém je v tom, že vnitřní vědomí času se konstituuje v reflexi nad uplýváním onoho *teď* (*nunc*) jako vztažného bodu retence a protence; ale tato reflexe rovněž probíhá v čase: „v jakém čase?“ ptá se I. Blecha. Nedostáváme se tak do „nekonečného regresu“? – klade si námitku sám Husserl.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Viz pozn. 49.

<sup>60</sup> Srov. E. LÉVINAS, *Čas a jiné: Le temps et l'autre*, přel. Zdeněk Hrbata, Praha: Dauphin, 1997.

<sup>61</sup> Viz úsek 1.2 a pozn. 8 a 9.

Reflexe jako taková předpokládá nebo klade rozdvojení. V případě vnitřního vědomí času si uvědomuji plynutí jen ve vztahu k něčemu stálému, tedy – podle Husserla – k *nunc* ne jako uplývajícímu, nýbrž jako stojícímu – *stans*. Pak by transcendentální subjektivita jako půda jevení času nebyla časová a konečná. Toto *nunc stans* je předpoklad nevykazatelný v názoru. Ale problém vnitřního vědomí času bych si vůbec nemohl klást, kdyby ve mně nebylo něco nadčasového.

Bylo by snad přece možno toto *nunc stans* nějak vykázat? Snad jediné tak, že v transcendentálnosti nalézáme základní strukturu korelace *transcendentálního subjektu* a *transcendentálního objektu* (podle Kanta); na vrcholu tvořivé činnosti transcendentality (*in apice mentis*) docházíme k jednotě těchto termínů korelace: je známo, že v okamžiku úžasu nebo v ponoření kontemplance nevnímáme rozdíl subjektu a objektu ani plynutí času; je to vlastně stojící okamžik věčnosti, *nunc stans*. Uvědomělý pohled do propasti času je možný jen na pozadí toho, co času nepodléhá, tj. věčnosti. Tento okamžik úžasu přejde, ale vytvořil novou subjektivitu a otevřel novou časovost, zaměřenou k vědomému dosažení toho, co se v onom okamžiku věčnosti, v zapomenutí sebe, v jakémisi oslňujícím bleskovém světle, jež následně ponořuje všechno do tím větší temnoty, „zjevilo“.<sup>62</sup> – Co však se nám ukazuje nebo je nám dáno na vrcholu aktivity, musí být obsaženo alespoň v neúčinné tendenci nebo i v jakési anticipaci průběžně už od počátku. (Jinak bychom nebyli schopni to přijmout.) Tak nejen že jsme v čase, ale uvědomujeme si plynutí času tím, že jsme nad časem.

### 3.5 Možnost transcendentální redukce

Základním nevykazatelným předpokladem fenomenologie je možnost *transcendentální redukce*, tj. redukce naivní víry v existenci vnějších předmětů a světa vůbec na čistou imanenci vnitřní zkušenosti. H. Rombach poukazuje na to, že v imanenci vědomí nezbytně zůstává poukaz k transcendentní skutečnosti:

Nejen jev jevíciho-se tkví ve fenoménu, nýbrž také jevíci-se samo, a sice právě ve své fakticitě.<sup>63</sup>

Vztah k empirickému objektu, obsažený v naivním vědomí, není v čisté imanenci zážitku, v jeho *cogito cogitatum* vyloučen, nýbrž je jako jevení tohoto objektu zachován, a v řadě reflexí v nekonečném regresi nemůže být nikdy zcela redukován na transcendentální subjektivitu. V tomto neredukovatelném aktu se poukaz k transcendenci v plném smyslu (k přesahu imanence vědomí) stává nutnou podmínkou možnosti imanence a transcendentální subjektivity samé. Tím se do transcendentální subjektivity vnáší struktura vykazující dva momenty, dávající duchovnímu aktu

<sup>62</sup> Srov. Hansjürgen VERWEYEN, „Das Staunen als ursprünglicher Wahrheitsvollzug,“ in *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes: Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung*, Düsseldorf: Patmos, 1969, s. 159–205.

<sup>63</sup> H. ROMBACH, „Das Phänomen Phänomen,“ in *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, Phänomenologische Forschungen 9, Freiburg: Alber, 1980, s. 12. Citováno podle BLECHA, „K problému nesppekulativní metafyziky,“ s. 2/9.

univerzální platnost (v poukazu k transcendentální subjektivitě) a vztah k individuální realitě (v poukazu k vnějšku, k transcendenci).

### 3.6 Naplnění transcendentální redukce v konverzi

Transcendentální redukce sama, tj. redukování empirické zkušenosti na čistou imanenci vědomí, není, jak jsme nahlédli, beze zbytku proveditelná. Tím není transcendentální bádání vyřazeno, ale vyžaduje radikálnější založení. Husserl vidí v transcendentální redukci analogii náboženské konverze:

Snad se dokonce ukáže, že totální fenomenologický postoj a jeho přiměřené epoché jsou povolány podnítit dokonalou osobní proměnu, jež by se zprvu dala přirovnat k obrácení na víru; ale v této proměně je navíc utajen význam největší existenciální proměny, jaká byla uložena lidstvu jako lidstvu.<sup>64</sup>

Radim Palouš používá termín „konverze“ bez dalšího určení; nespecifikuje ji tedy přívlastkem „náboženská“ (ačli náboženství jako všelidský fenomén může vůbec něco specifikovat). Podle něho o konverzi usilují stará řecká mystéria, vyžaduje ji svým způsobem Platón a v plném smyslu křesťanství (a doplňme: už Starý zákon a vlastně jako událost centrálního významu všechna náboženství). Je to „mysterijní obrat“, jenž se neděje pouze změnou názorů nebo hodnotových postojů v rámci subjektu, nýbrž týká se subjektu samého.<sup>65</sup> Je to „drama v životě jedince, drama ztráty sebe a nalezení jiného, avšak stále téhož“ (s. 154).

Jedinou skutečnou konverzí je sebevzdání a sebeodevzdání, a to žádné ideji či ideologii jako soustavě pravd, které je možno zvažovat a přerovnávat (s. 176).

Podle Palouše je vytvoření *dispozice* ke konverzi nejvlastnějším úkolem výchovy: ta má být především obrácením pozornosti k tomu nevýslovnému, co vede k nalezení sebe skrze „radikální změnu“, která znamená „vznik *nového* člověka“.

[Není to] něčím, co má člověk v ruce, pro co se může ze svých sil rozhodnout a u čeho může naplánovat postup, [je to] vznik *nového* člověka (s. 166).

<sup>64</sup> HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 159n. – V něm. originále: „Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist.“ – „Die religiöse Umkehrung“ zahrnuje dva momenty: víru v nadosobní instanci a mravní rozhodnutí. Domnívám se, že tento druhý moment zůstává v překladu „obrácení na víru“ alespoň implicitní. (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Gesammelte Schriften 8, Hamburg: Felix Meiner, 1992, s. 140.)

<sup>65</sup> R. PALOUSH, *Čas výchovy*, Řím: Křesťanská akademie, 1987, s. 132–205. „Mysterijní obrat“ je podtitul na s. 138. Další odkazy na toto dílo uvádím v závorce v textu.

Je to tak zásadní změna, že dává i nový způsob nazírání, takže vzpomínka na situaci před konverzí je „jako pohled ,z druhého břehu““ (s. 166). Zde se klade otázka, zdali v této změně je ještě zachována identita osoby; o ní se Palouš zmiňuje výrazem zdánlivě ambivalentním: „drama ztráty sebe a nalezení jiného, avšak stále téhož“ (s. 154). Identita „téhož“ – podle něho – není v neměnnosti subjektu, nýbrž ve věrnosti k výzvě a odevzdání se „do moci preordinované instance“ (188); je tedy chápána vztahově.

Jedinečnost *tohoto* či *onoho* člověka je dána nenahraditelností vztahu mezi výzvou a mezi osudy jeho svobodné životní pouti jakožto odpovědí... (s. 167n).

Ale není to pouze individuální záležitost; Palouš, odvolávaje se na Augustinovo svědectví (*Confessiones*), jí přiznává univerzální význam:

Každá konverze... je *novým tvůrčím krokem* v osudech světa, v dějinách spásy, je to čin z Boží milosti, doklad *creatio continua* (s. 161). Je to ono sebevzdání a sebeodevzdání v lásce a díky lásce (s. 187), [která je tvůrčí silou v dějinách světa].

Husserl upřednostňuje „totální fenomenologický postoj“ před „náboženskou konverzí“, v důvěře, že právě tento postoj umožňuje apodikticky založenou vědu, jež uvede kýženou proměnu lidstva. Ke konci života však připouštěl dosnění snu o „apodikticky přísné vědě“.<sup>66</sup> Husserl však definuje konverzi:

Bdělý život je nepřetržitá zaměřenost na to či ono... Toto vše je v horizontu světa, ale je třeba zvláštních motivů k tomu, aby se člověk v přirozeném postoji naivního žití ve světě radikálně obrátil a učinil svět sám nějak tématem a pojal o něj trvalý zájem.<sup>67</sup>

Byl by to zajímavý pokus, toto pojetí konverze („radikální obrat“ ve vztahu ke světu) zprostředkovat s pojetím Palouše („konverze“ bez přívlastku). To však zde nemohu provést. Problém alespoň naznačím:

V čem se shoduje transcendentální redukce s prostou konverzí a v čem se liší? Oba postoje se shodují v tom, že se navozují jednorázovým rozhodnutím; liší se však v tom, že v transcendentální redukci se dosavadní platnost našich aktů prozatímně (až do návratu k přirozenému postoji) pozastavuje, kdežto v konverzi jako takové se vůbec (s úmyslem nevratnosti) vyřazuje. Zcela podstatný rozdíl je však v tom, že v transcendentální redukci zůstává neredukovatelný zájem o čistě teoretické poznání (jehož motivaci nelze dále odůvodnit v rámci čistě teorie), kdežto v konverzi jako takové je i tento zájem vyřazen (a tím je jedna z aporií fenomenologie jako absolutně v sobě spočívající vědy překonána):

... stačí impuls, ... aby se nepřítomnost jakéhokoli lidského zaujetí obrátila v tu pravou lidskou nezaujatost... Teprve když z původního světa pragmat (světa ‚kvůli‘, ‚k čemu‘) nezbylo nic,

<sup>66</sup> Srov. MOKREJŠ, *Fenomenologie a problém intersubjektivnosti*, s. 10. Přesto Husserl trval na „konceptu filosofie jako důsledného racionalismu,“ (srov. HUSSERL, *Krise evropských věd*, s. 549).

<sup>67</sup> *Krise evropských věd*, s. 345.



totiž ani nicota jako majetek, mohlo se otevřít to, co ještě i potom zbývá. Co je to? Nu pravá sebe vydávající vstřícnost..." (s. 173).

Ocitáme se tím však v naprosto prázdném prostoru, bez opory a bez záchytného bodu? Podle Lévinase, jenž se odvolává na Platóna, je „přiblížení se druhému mimo zkušenost, mimo vědomí, jako umírání.“<sup>68</sup> Rozhodnutí konverze je akt zoufání nad světskými motivy a prostředky sebeuskutečnění.<sup>69</sup> Konverze je jako krok do nezajištěného prostoru, dokonce jako anticipace smrti.<sup>70</sup> Teprve dodatečně, po vykonaném rozhodnutí, jemuž jen světélko svědomí dává orientaci, aniž zajišťuje, že neztroskotáme, přichází ověření tím, že se nám zjeví nový svět a začneme nazírat jeho smysl. Subjekt, jenž je čistá svoboda, bez omezení konečnými motivy, je sám v sobě transparentní a v této transparenci se zjevuje i jeho korelativní svět.<sup>71</sup>

Antonín Mokrejš vylučuje „možnost absolutní průhlednosti světa“, která by znamenala „zkušenost o úhrnu všech jsoucen“, a považuje ji za „pouze metafyzickou konstrukci“.<sup>72</sup> Přecházíme snad odvoláním na konverzi, v níž se subjekt a jeho svět stávají transparentními, od filosofie k teologii? Nedomnívám se tak. Filosofie jako autonomní univerzální věda se vztahuje na všechnu lidskou zkušenost. Existence čisté bezzájmové zkušenosti je dosvědčována konvertity a na její půdě je možno zodpovědět otevřené otázky a řešit paradoxy transcendentální fenomenologie.

Především jde o paradox transcendentální redukce samé, nakolik ta se nikdy nemůže zcela odpoutat od vztahu k empirickému objektu. Objekt v transcendentálním zaměření je prostředkem návratu subjektu k sobě. (Konečný subjekt, jenž není „u sebe“, navrácí se k sobě skrze empirický objekt.) Tento návrat není nikdy úplný. V konverzi však je zájem o sebevlastnění skrze reflexi překonán. Je-li transcendentální redukce živým nervem fenomenologie, pak můžeme očekávat, že řešením jejího paradoxu budou přiměřeně řešitelné všechny problémy fenomenologie.

Konverze je rozhodnutí základní (*optio fundamentalis*) v tom smyslu, že je nelze odůvodnit čistě racionálně, ale že právě ono racionalitu zakládá. Možnost tohoto fundamentálního rozhodnutí nemůžeme vykázat na základě transcendentální redukce, tedy metodou fenomenologie, ale pokusy o řešení problémů fenomenologie poukazují k založení nové racionality: jak úsilí samotného Husserla, jakoby překračující meze fenomenologie, tak i hledání nových řešení vstříc daným problémům, např. *kosmologická fenomenologie* E. Finka, *strukturální fenomenologie* H. Rombacha, *existenciální intencionalita* J. Patočky, *fenopraxe* I. Blechy (ve sledu Rombacha). Tyto snahy konvergují k vzájemnosti teorie a praxe, založené v posledku v jednotě protikladů transcendentální subjektivity a transcendentní objektivity. Právě této jednoty – v rozlišení obou termínů – se dosahuje konverzí. Jak je to možné?

<sup>68</sup> „... pour Platon, l'approche de l'autre est au-delà de l'expérience, au-delà de la conscience, comme un mourir," (LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, s. 84 pozn.).

<sup>69</sup> Srov. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, s. 227–254.

<sup>70</sup> Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz: Grünewald, 1982, s. 138: „Der Mensch muss bereit sein, den Tod zu antizipieren, sich aufzugeben, um sich so zu gewinnen.“ – Srov. Ex 33,20; Mt 10,39; Mk 8,35; Jan 12,25.

<sup>71</sup> Srov. tamtéž, s. 148.

<sup>72</sup> *Fenomenologie a problém intersubjektivní*, s. 22 a pozn. pod čarou.

Nezištným oddáním se transcendentnímu objektu (ve smyslu osobním) se generuje transcendentální subjekt ve své čistotě a síle a transparence subjektu dává transparenci světa. V okamžiku úžasu, následujícím po události konverze, nad touto transparentí, je protikladnost subjektu a objektu překonána a jejich samostatnost zachována ve vzájemném poskytnutí svobody.<sup>73</sup> „Zázrak“ je dokonalá jednota v jasné rozlišitelnosti“ (Theodor Haecker).

### 3.7 Malá reflexe nad metodou

Ještě čtyři otázky se nám vnučují: 1. V jaké vzájemné souvislosti jsou habitualita já a konverze? – Habituality jako trvalé vlastnosti já navozované rozhodnutím určují já; v konverzi se vlastním způsobem generuje já. Konverze je „horizont“ habitualit. (Musíme si ovšem být vědomi, že pojem *horizontu* v souvislosti praktického rozumu dostává jiný význam než v teoretickém rozumu: není to prázdná *kategoriální* nebo *univerzální* souvislost odkazů jako potencialit objektů, nýbrž *jedinečný*, o sobě nedosažitelný cíl habitualit subjektu.)

2. Jak se právě v konverzi generuje já? – Tím, že svobodně a díky nadosobní instanci v procesu nekonečného regrese reflexe, jež náleží k podstatě já a vede k anihilaci, poznáme tuto vlastní nicotnost (*kenoze*), a tím, že uznáme nekonečnou hodnotu transcendentního objektu, chápaného osobně, dojdeme k živé pravdě jako jednotě poznání a uznání toho, co je nám předloženo k poznání a uloženo k jednání. V tomto rozhodnutí se já (jež by hroužením v sebe nalézalo jen prázdnotu) generuje jako nesmírně mocné. Ale není to naší vlastní silou. Tím, že se druhému odevzdáme ve svobodě (která překračuje působnost motivů vůle a sahá tedy „do prázdna“ transcendentního objektu – s rizikem ztroskotání), a tím, že jsme od druhého v podobně nezajištěné svobodě přijati, přechází *transcendentalita* (jako podmínka možnosti objektivizujících aktů subjektu, a tedy v korelaci subjektu a objektu) v *transcendenci* (ve vzájemnosti nepodmíněného a na subjektu nezávislého transparentního protějšku a podobně na objektu nezávislého čistého transparentního subjektu).

3. Jakou řečí vlastně mluvíme o konverzi? Událost konverze má přece dialogickou strukturu: oslovení a odpověď. Tyto projevy vytvářejí závaznost. Není to tedy řeč *konstativní*, nýbrž *performativní*. – Když tuto událost rozhodnutí a přijetí závazku slovně vyjádřenou pouze konstatujeme, je to již produkt následné reflexe, zatížené veškerou problematikou, o níž jsme se zmiňovali. Více bezprostředně se týká události konverze řeč *svědectví*, např. ve formě básně, pohádky nebo modlitby.

4. Mluvíme o habitualitách, o rozhodnutích, o konverzi, o transcendentálním subjektu. Naše řeč se nevyhnutelně vztahuje k objektu. Ale objekt jako výraz aktivity praktického rozumu má jiný význam než v teoretickém rozumu. V teorii objekt zprostředkuje návrat subjektu k sobě skrze reflexi; v praxi je objekt zvnějšněním subjektu, jež *ex definitione* přesahuje reflexivitu. Není potom naše řeč prostě dvoj-

<sup>73</sup> VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, s. 164–170 a 196n. „Nicht im Sich-Absetzen von einem ‚clare et distincte‘ umrissenen Gegenüber ist das Ich bei sich, sondern indem sich ihm das andere gewährt und in dieser Gegenwart das Ich in die absolute Offenheit seines Grundes mit hineinnimmt, aus dem es ihm Licht und Leben schenkt,“ (s. 197).

značná? ba dokonce – ve vztahu k praxi – prázdná, bezobsažná, iluzorní? – Aktivita praktického rozumu si nejsme vědomi přímo; svobodu prožíváme, ale nedovedeme ji učinit objektem poznání; nemáme od ní žádný odstup; nedovedeme ani pochopit, jak svoboda je možná. Chápeme však, že rozhodnutí jako zaujetí stanoviska je nutnou podmínkou možnosti reflexe, a tedy i konstituce objektů ve vědomí. *Transcendentální redukce* jako metoda fenomenologie nepřipouští nic, co není předmětem přímého názoru; proto je aktivita praktického rozumu mimo její dosah. Nutné podmínky možnosti předmětnosti vůbec však zkoumá *transcendentální reflexe* nebo *analýza*. Je to metoda spekulativní, jež se zakládá na platnosti principu sporu, a není tedy vázána na přímý názor. Potom můžeme mluvit o „objektech“ praktického rozumu jako o objektech druhého řádu, v pojmech nikoli *přímých*, nýbrž *reflexních*. Z mých úvah vyplývá, že tyto dvě metody se musejí doplňovat.

## ZÁVĚR

„Mezi transcendentalitou a transcendencí“ je titul tohoto článku. Tím je vyjádřena základní vlastnost lidského konečného ducha: jeho aktivita se pohybuje mezi těmito dvěma polohami, které však ve své čistotě jsou pro nás stejně nedosažitelné. Transcendentalita je charakter subjektu v aktu, jenž je tvořivým faktorem konstituce objektu ve vědomí; subjekt v aktu tedy předchází zkušenost vůbec jako nutná podmínka její možnosti; poněvadž přesahuje nahodilost a jedinečnost zkušenosti, je základem poznání nutného a obecně platného; jako sám sebou daný je považován za základ veškeré evidence. Tímto objevem doznala nauka o poznání obrát od fyzikalistického objektivismu k transcendentálnímu subjektivismu.

Ukázalo se však, že transcendentální subjekt je ve své čistotě *nedosažitelný*: konstituuje se na půdě vnitřního vědomí času, a toto vědomí samo je rovněž časové; to vede buď k nekonečnému regresu nebo k nevykazatelnému předpokladu bezčasového já. Mimoto metodou transcendentální redukce nelze vědomí očistit ode všech odkazů k transcendentnímu, čisté vědomí přesahujícímu objektu. To vede k paradoxům transcendentální fenomenologie (především k paradoxu čistého a zároveň faktického já) a k nutnosti doplnit metodu přímého výkazu v názoru spekulativní metodou *retorsio*. Fenomenologie jako absolutně v sobě spočívající věda však nepřipouští, že by její metoda byla nedostačující a že by vyžadovala doplnění jinou metodou.

Paradoxie se řeší uvedením termínů do širší a základnější, a nakonec univerzální souvislosti. Tato snaha se projevuje především v tom, že objekty poznání chápeme spolu s jejich odkazy na možné změny a naplnění v předem rozvrženému *horizontu*. Nejzajímavějším, o sobě nedosažitelným horizontem těchto *potencialit* teoretického rozumu je *transcendentální subjekt*.

Horizont teoretického rozumu je základní a univerzální a nemůže být na své úrovni rozšířen. Může být pouze uveden do vztahu k aktům *praktického* rozumu. Praktický rozum je normativní, normuje vůli a její výkon – chtění. Vůle – vedle intelektu druhá schopnost konečného ducha – se rozhoduje podle normy praktického rozumu, která je založena v zaměření k objektu, který je nepodmíněný, ale prázdný

jako pouhý *horizont chtění*. Podle Kanta jej nazýváme *transcendentální objekt*; v souvislosti teoretického rozumu je transcendentální objekt myslitelné, ale nenázorné noumenon, „představa prázdná“; v souvislosti praktického rozumu je transcendentální objekt apriorní předpoklad našich rozhodnutí, jež určují habituální postoj subjektu; horizont chtění je horizont *habitualit*, jež jsou trvalými vlastnostmi subjektu, získanými rozhodnutím a předurčujícími naše jednání (podobně, a přece zase v jiném smyslu, jako *potenciality* teoretického rozumu předurčují možnosti dalšího poznání). Transcendentální objekt v plném smyslu má charakter osobní. Ve vztahu k druhé osobě dosahujeme transcendenci, jež naprosto přesahuje imanenci vědomí; transcendentní objekt jako takový je tedy původní a nelze jej konstituovat jako objekt vědomí. Proto také osoba jako transcendentní objekt v základním a plném smyslu a jako poslední (tj. nic nepředpokládající) horizont chtění nemůže být objektem potřeby a vlastnění (neovládáme ji pojmovým myšlením), ale máme k ní jako k osobě vztah čisté, nezaujaté, nezištné oddanosti.

Ve směru transcendentality se reflexí zaměřujeme k transcendentálnímu subjektu, jenž je imanencí čistého vědomí, světlem zářícím samo sobě, v němž otázka reálné (noumenální) či pouze ideální existence nemá smysl; ve směru transcendence se oddaností zaměřujeme k transcendentnímu objektu, jehož reálná (noumenální) existence jako náležející k inteligibilnímu světu svobody je nutně stvrzována naším jednáním. Živým nervem jednání je však stále vycházení ze sebe: proto nám svoboda a transcendentní objekt zůstávají nepochopitelné; řád jednání nelze převádět na řád poznání ani naopak.

Transcendentní objekt je podobně nedosažitelný jako transcendentální subjekt: směřujeme k němu stálým vycházením ze sebe; ale každý úkon vycházení ze sebe je opět úkonem subjektu, reflektujícím sama sebe a lpějícím na sobě. Vlastní oblastí úkonů našeho ducha je to „mezi“ transcendentálního subjektu a transcendentního objektu. Teoretický a praktický rozum se – ve své nepodmíněnosti – „podmiňují“ navzájem: praktický rozum svým rozhodnutím zaujímá postoj, který podmiňuje úroveň reflexe teoretického rozumu; z druhé strany – od reflexe k rozhodnutí – se snažíme rozhodnutí vůle zajišťovat motivy, které krouží kolem zájmů našeho já. V této korelaci se konstituují objekty jako jevy v intencionalitě vědomí a rozhodování se děje podle determinace motivů. Ani vlastní já v plném osobním smyslu nepřichází k vědomí ani vůle nepřesahuje působení motivů. Může korelace dvou termínů, čistého subjektu a čistého objektu, které jsou pouze aprezentovány a nepřicházejí k prezentaci, být základem apodiktické jistoty poznání a nepodmíněné platnosti hodnot? Lidská existence v tomto stadiu „mezi“ je zapomenutost a ztracenost sebe.

Přesto však máme přirozenou jistotu možnosti pravdy a existence nepodmíněných hodnot. Jak je to možné? Snad jediné tak, že nějakým nepochopitelným způsobem přece dosahujeme ony dva krajní termíny, v jejichž korelaci se odehrává aktivita našeho ducha – transcendentální subjekt a transcendentní objekt. Ze strany subjektu je to nazírání jednoty subjektu a objektu v aktu *úžasu*, v němž prožíváme jednotu ducha a přírody v jakémsi nadčasovém okamžiku, jenž je okamžikem věčnosti; ze strany objektu je to rozhodnutí ke zcela nezištné *oddanosti* druhé osobě. Toto rozhodnutí, jež je zároveň dar, a tento dar, jehož přijetí vyžaduje rozhodnutí, je

eminentní úkon svobody, v němž já přijímá samo sebe jako dar druhého a daruje se druhému. Je to „mysterijní obrat“ od sebestřednosti k čisté vstřícnosti, v níž konečnost a zranitelnost lidských osob je zakotvena ve vztahu k absolutní Osobě. Tento obrat nazýváme prostě *konverze*: je to centrální záležitost ve všech náboženstvích, ale nejen to: je to obecně lidský úkol – nalézt sebe – skrze ztrátu sebe. Skrze konverzi se já stává transparentním a ve vzájemnosti s ním je i svět transparentní.

Teprve v této radikální korelaci transcendentálního subjektu a transcendentního objektu je čas převýšen v nadčasovém *nunc stans*, v němž je atopický základ veškeré evidence a nepodmíněné platnosti hodnot. Hansjürgen Verweyen vidí „poslední podmínku aktů lidského ducha“ v „původním zjevení“.<sup>74</sup>

#### Between transcendentality and transcendency

*Keywords:* Phenomenology; Transcendental reduction; Reflection; Transcendental subject; Transcendent object

*Abstract:* The purpose of this article is to search the possibility of a ground of unconditioned truth and values, on the level of phenomenology. The transcendental reduction is insufficient to fulfill this charge, for she leads in an infinite return of reflecting. Yet, in the opposite way to the reflection, the transcendental subject goes out of itself in the devotion to the transcendent object (finally conceived personally). These two directions of intentionality determine themselves mutually. There is the place of unconditioned truth and values, not to reach in a perception, but in an act of astonishment or a kind of revelation.

Doc. PhDr. Karel Říha  
Hostýn 107  
768 61 Bystřice pod Hostýnem

---

<sup>74</sup> H. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes: Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung*, Düsseldorf: Patmos, 1969, s. 226.